

Königsteiner Blätter

INHALT

IV. Jahrgang 1958

I. Aufsätze

II. Berichte

III. Besprechungen

Königsteiner Blätter

IV/1958 · Nr. 1

Wissenschaftliche Beilage zu den „Mitteilungen für die heimatvertriebenen Priester aus dem Osten"

Was heißt und was ist katholische Weltanschauung?

Versuch einer Antwort auf eine Frage

Prof. Dr. Josef Maria Nielen, Köln-Frankfurt a. M.

Die Frage wurde gestellt in einem Kreise von Wissenschaftlern, Künstlern und Akademikern verschiedenster Berufung und Berufe, von Gläubigen und sogenannten Ungläubigen, von Christen und einigen, wie sie meinten, Nichtchristen. Sie wurde gestellt von einem nichtkatholischen und nichttheologischen, aber, wie er betonte, am „Katholizismus interessierten" Universitätsprofessor, dem einige seiner Kollegen mit der Bitte assistierten, ihnen diese Frage zu beantworten. Theologisch würden wir die Frage heute kaum so stellen. Und sie sicher auch tiefer ansetzen und beantworten, als es in der folgenden Darstellung geschieht, die manches in der Diskussion Gesagte — bis in das hinein, *wie* es gesagt, gefragt und beantwortet wurde — mithineinnehmen mußte und berücksichtigt. Ich hoffe, daß alles (nova et vetera), was und wie es hier mitgeteilt wird, in ähnlicher Lage von Nutzen sein kann.

I

Christlicher Glaube katholischer Prägung erscheint dem Außenstehenden, der die innere Formkraft nicht wahrnimmt, leicht als bloßer Synkretismus. Oder auch als eine «complexio oppositorum», weil man eine Reihe von Gegensätzen entdeckt, nicht aber die sie überwindende und verbindende Spannungseinheit wahrnimmt.

Was bekennt nun eigentlich der katholische Christ, etwa mit den Worten des Apostolicums oder des Credos der Messe, von seinem Glauben? Er bekennt Geheimnisse, die kundgemacht sind, aber nicht aufgehellt werden können. Er bekennt vor allem, daß ein lebendiges Verhältnis da ist zwischen Gott und Mensch, das in Schöpfung und Erlösung wurzelt. Daß eine geschichtliche Begegnung stattgefunden hat zwischen

Gott und Mensch im Gottmenschen. Daß der Mensch Anteil hat am Leben Gottes durch und in Christus, den in seiner Kirche fortlebenden und wirkenden.

Alles, was mit solchem Bekenntnis umschlossen wird, erschließt sich aber auch dem katholischen Christen im Glauben. Denn „Glaube“ wird von ihm nicht nur gesehen als fides, *quae* creditur, sondern vor allem auch als fides, *qua* creditur. Das heißt, hier wird ein menschlicher Akt unbedingter Hingabe gesetzt, eines «suscipere per fidem», der verschieden ist von der wissenschaftlichen Erkenntnis. Der also nicht zunächst auf Fragen und Forschen aufbaut, sondern auf Horchen, Hinhorchen und Gehorchen. Der Mensch, der sein „Ich glaube“ betend bekennt, setzt damit sein Ich als menschliche Person in eine Beziehung zu Gott, die den ganzen Ernst seiner Existenz ausmacht. Gleichzeitig bekennt jeder mit seinem „Ich glaube“, daß er zu einer Gemeinschaft der Glaubenden gehört, mit seinem Glauben also in den Glauben der Kirche eingegliedert ist. Damit steht er auf einer anderen Ebene als der Wissende oder Erkennende.

Das „Ich glaube“ des Christen kann nicht gesagt, nicht verstanden werden ohne den letzten Gegenstand dieses Glaubens, der zugleich auch sein Motiv ist: Gott. Einzig und allein durch ihn, der das Objekt des Glaubens ist, wird der Glaube bestimmt: durch Gott. Beim natürlichen Erkenntnisvorgang können wir unterscheiden zwischen dem Gegenstand der Erkenntnis und dem Weg zu dieser Erkenntnis (etwa den Beweisen oder dem Experiment usw.). Beim Glauben hingegen ist sowohl der Gegenstand wie der Weg zu ihm dasselbe, Gott. Der Glaube bewegt sich allein auf Gott hin und stützt sich allein auf Ihn.

Der Glaube ist Antwort auf die Offenbarung. So hat christlicher Glaube es mit dem zu tun, was und worin Gott sich geoffenbart hat. Der Glaube ist vor allem in dem auch, was der Mensch, mehr als im „Fürwahrhalten“, im „Bewahrheiten“, im „Wahrmachen“ zu tun hat, Antwort des Menschen auf den Anspruch, auf das Wort Gottes.

II

Aus all dem wird sichtbar, daß christlicher Glaube mehr ist als Weltanschauung. Daß er etwas anderes ist als wissenschaftliche Weltbetrachtung und Welterkenntnis, als jede vorwissenschaftliche Weltschau. Und etwas anderes als Philosophie. Mag er auch bis in die Neuzeit hinein mehr oder minder mit all dem oft verbunden gewesen sein, sachlich notwendig ist diese Verbindung nicht. Und es wird beispielsweise immer eine der ersten Aufgaben der Theologie sein müssen, in aller zeitbedingten Weltanschauung eine klare Bestimmung der wesentlichen Eigenart christlichen Glaubens und christlicher Glaubenslehre zu geben. Tut sie das, dann begegnet sie m. E. wirksamer dem Irrtum, dem immer noch viele, auch unter den Akademikern anhangen: christlicher Glaube sei eins mit der Weltanschauung vergangener Tage. Etwa mit der Geozentrie oder naiv-magischen Transzendenzvorstellungen oder mit antiker oder allenfalls mittelalterlicher Welt- und Menschen- und Denkauffassung. Oder christlicher Glaube habe ein Interesse an der Ablehnung naturwissenschaftlicher oder er-

kenntniskritischer Ergebnisse, an einer Ignorierung der Geschichte und ihren Feststellungen. Aus solcher und ähnlicher Auffassung entstehen vielfach Scheinprobleme von Glauben und Wissen, die der Mensch unserer Tage — und zwar mit vollem Recht — nicht einseitig zu Gunsten jenes wie er meint, „veralteten“ Systems lösen zu können meint. Wie viele Mühe ist hier oft und früher von einer sogenannten Apologetik vertan, wieviel Kraft ohne Grund verbraucht worden, wieviel Leid von jungen Menschen, die ehrlich nach wissenschaftlicher Erkenntnis strebten, getragen, wieviel Unfug aber auch von der sogenannten ungläubigen Wissenschaft gemacht worden. Demgegenüber sei zunächst einmal kurz und präzis gesagt: wesensgemäß ist christlicher Glaube an allen Fragen und Forschungen der Wissenschaft und Philosophie unbeteiligt. Das ist so, obwohl und wie sehr auch das andere gesehen werden muß, dieses nämlich, daß der christliche Gelehrte gerade auch von seinem Glauben Motiv und Impuls zu seinem wissenschaftlichen oder philosophischen Bemühen in seinem gliedhaften Dienst zu seinem, des Gelehrten, des Philosophen Bemühen gerade an dieser Stelle seines Angerufenseins von Gott empfängt, und damit aufgeschlossener sein oder werden kann der Augustinischen Forderung: intellige ut credas, crede ut intelligas (Serm. 48, 7, 9), „Strebe nach Einsicht, um glauben zu können, und glaube, um Einsicht zu gewinnen.“ — Im übrigen hat, auch das sei zunächst allgemein gesagt, der christliche Glaube selbst da, wo er sich mit letzter philosophischer Einsicht berührt, oder (wo wahre Liebe zur Weisheit sich mit ihm berührt), es mit „Dingen“ zu tun, die noch wichtiger sind als Welterkenntnis. Über das hinaus nämlich, worin der Mensch als Erkennender der Wirklichkeit betrachtend gegenübertritt, stößt christlicher Glaube in jene Schicht vor, in der es wahrhaftig und tatsächlich um des Menschen Schicksal, um sein Wohl und Wehe, um sein Leben geht. Im Fragen und Erkennen läßt Gott den Menschen der ratio ebenso eigene Wege gehen, wie er dem Willen zum Handeln in der Freiheit der Entscheidung freie Bahn läßt. Aber im Wort seiner Offenbarung liegt Gottes Interesse, wenn man so sagen darf, darin, den fragenden Menschen daran zu erinnern, daß er zuletzt nicht Fragender, sondern Gefragter ist. So möchte Gott, scheint mir, dem „fragenden gefragten“ Menschen, in seiner, in Gottes Liebe jene Antwort des Glaubens im Glauben ermöglichen, die aus der Begnadung mit dem Leben kommt.

III

Dieser Verbindung zwischen menschlichem Glauben und Leben mit jenem Leben, das den gläubigen Christen mit Augustinus zu Gott in einem bestimmten Sinne sagen läßt: «Vita tua vita nostra», fand seit Beginn des Christentums in der Taufhandlung plastische Darstellung und ward in der Taufe sakramentale Wirklichkeit. Wenn nämlich der zur Taufe bereite Mensch auf die Frage: „Was begehrst du von der Kirche Gottes?“ die Antwort gibt: „Den Glauben“ und wenn es dann weiter heißt in Frage und Antwort: „Was gewährt dir der Glaube?“ „Das ewige (d. i. das göttliche) Leben“, so wird damit verdeutlicht, daß der Glaube ein Sein zur Folge hat, das seine eigentliche

Tiefe in der Wirklichkeit Gottes hat. Er ist Leben aus und in Gott. Über dieses eigentliche Mysterium des Glaubens und über dieses zugleich *grundlegende* — (d. h. in diesem Sinne *erste* Sakrament) — christlichen Seins und Daseins, wollen wir nun nicht weiter reden, sondern nur noch einmal feststellen, warum aus diesem Grunde und in diesem Sinne, für den universalen, den katholischen Christen Glaube etwas ganz anderes ist als rationales Erkennen und Begreifen, mehr als eine Gemütsbewegung oder Herzensangelegenheit — so sehr das Herz des Menschen voll Unruhe ist und bleibt, bis es Ruhe findet in Gott -- mehr als eine Willensentscheidung — um nun von neuem die Frage zu stellen, die in dem Zusammenhange des an diesem Orte zu sagenden, von besonderer Wichtigkeit ist, die Frage, die wir schon berührten, nach dem *Verhältnis von Glauben und Wissen.*

IV

Diese Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen erschöpfend zu behandeln, maße ich mir nicht an. Ich möchte nur einen bescheidenen Beitrag dazu geben.

Behaupten, daß im Lichte des Lebens Gottes und unter dem Schatten des *Wortes* Gottes freie Wissenschaft *nicht* wohnen könne, oder behaupten, daß das Hinhorchen auf das *Wort* Gottes die Gefahr einer Zwangsnorm für die Arbeit des Denkens in sich schließe, das kann wohl nur einer, der entweder nicht selbst in der *Angst vor jedem* Worte lebt, oder der sich nicht die Mühe nimmt, auf das Wort Gottes zu hören, zunächst wirklich einmal schlicht hin-zu-hören. Und dies gerade auch dann, weil und wenn er weiß, wie sehr das Wort Gottes schon in der Heiligen Schrift, wie sehr es erst recht in der Kirche, die an dieses Wort gebunden ist, ein menschliches Sagen in Spiegelbildern, Rätseln und Gleichnissen. Ex umbris et imaginibus in varitatem.

Ist das bei einem menschlichen Lehrer anders? Werden nicht gerade die Besten von ihnen es oft genug schmerzlich empfinden, ihre Erkenntnisse, ihre Einsichten, ihr Wissen nicht so ins Wort geben zu können, daß er das im Innern Gedachte, das Geschaute, das Erkannte ganz und adaequat wiederzugeben vermag, es so wiederzugeben, daß es allen gleich verständlich wird, ohne jede Gefahr des Mißverstandenwerdens? Aber wenn sie dann doch, um dieses Wort Augustins zu zitieren, „der Schranke des Ich und der Hoheit der Wahrheit eingedenk, sich durch Schwierigkeiten nicht abschrecken, durch Rätsel nicht verwirren, durch Enttäuschungen nicht entmutigen lassen", immer von neuem versuchen, beschreibend, darstellend mit ihrem Worte der Wahrheit zu dienen, mit ihrem wahren und wahrhaftigen Worte der Wahrheit, der sachlichen Gegebenheit, möglichst nahe zu kommen, auch wenn es ihnen dabei noch so oft scheinen mag: Wir sind ein vergeblich Besinnen / Auf ein vergessenes Wort / Ein immer neues Beginnen / am immer anderen Ort / — eines können sie dann doch wohl, ein erstes von ihren Schülern, von ihren Hörern verlangen, nämlich ihnen wirklich zuzuhören, und alles zu tun, damit sie hinhorchen und so das Wort des Lehrers aufnehmen und annehmen können.

Darf ich noch einen anderen Hinweis geben zur rechten Betrachtung des Verhältnisses von Glauben und Wissen? Glaube als ein Erfassen der Wirklichkeit, besser noch als ein Erfaßtwerden von der ganzen lebendigen Fülle, die diese Wirklichkeit umschließt, ist für den Christen Grundlage für einen bestimmten *Realismus* und *Universalismus katholischer Prägung*. Es gibt für ihn diesen Realismus in dem Sinne, daß von der Wirklichkeit Gottes aus das wahre Sein von allem was ist, und der eigentliche Sinn alles dessen, was geschieht, gläubigem Bewußtsein enthüllbar und aufschließbar wird. Anders ausgedrückt: die Tatsache, daß Gott, der sich im Glauben offenbart und seines Lebens Anteil gibt, für den Christen d i e Wirklichkeit ist, bringt es zuwege, daß der Christ Sinn erhält und Sinn behält für alles Wirkliche überhaupt. Dieses Wirkliche aber ist geordnet, d. h.: christlicher Realismus ist zugleich Universalismus, ist als Enthüllung seinsmäßiger Wirklichkeit in sich „hingeordnet" in dem doppelten Sinne des Uni-versus, des „dem Einen" (Gott) Zugeordnetseins, von woher allein es Sein und Sinn hat, und des von da aus auch, des „Zu-einander-" und „Unter-einander-Geordnetseins", als einheitliches „Universum", als eines Bestimmtseins von Gott in seiner jeweiligen Eigenartigkeit und Sonderwertigkeit im Lichte einer, alle einzelnen Teile verbindenden und beleuchtenden, Ganzheit. Es gehört zur Totalität, zum „Katholischen" des Glaubens, daß keine willkürlichen Abstriche an diesem Realismus und keine willkürlichen Änderungen in diesem Universalismus vorgenommen werden können. Und darum wird es immer darauf ankommen, daß — nach unserer Auffassung — der Einzelne versucht, die von Gott und in Gott gegebene Wirklichkeit in ihrer ganzen geordneten Fülle zu sehen, zu „entdecken", zu „finden", dar-zustellen, zu verwirklichen. Finden, entdecken, darstellen, verwirklichen, ist aber nicht eben das die Aufgabe, die Freude und das Recht jeder Wissenschaft?

Und wie immer auch die Wissenden ihr Finden, ihr Entdecken, uns im Worte mitteilen, jenes Finden, wie dieses Mitteilen ist der Dienst, den das Portal einer deutschen Universität mit dem einen Worte bezeichnet: Veritati — in Wahrhaftigkeit der Wahrheit verpflichtet. Mag die Skepsis: „Was ist Wahrheit?" manche und manchmal, uns alle schwer belasten, (oft so, wie etwa auch für die atl. Propheten und die ntl. Schriften das Wort Gottes zugleich Last Gottes ist) das Sich-Bemühen, das Sich-Sorgen um die Wahrheit wird damit nicht von denen genommen, die die Frage stellen: „Was *ist* Wahrheit?" Und auch da, wo sie die Antwort nicht von der Philosophie erwarten als der «cognitio ex ultimis causis», sondern in ihrem Fachgebiet und in ihrer Lehrtätigkeit die Wahrheit als «adaequatio rei et intellectus» erstreben, wird es die ihnen mögliche möglichste Übereinstimmung sein müssen zwischen dem wirklichen Sachverhalt, (der Seinsgegebenheit) und ihrer menschlichen Einsicht.

V

Einsicht, einsehen, sehen. Ich erinnere an das Schöpfungsbild Michelangelos. Überstrahlt von dem Lichte des ersten Schöpfungsmorgens schlägt Adam, der Mensch der Erde, die Augen auf und sieht. So wie es in der alten Urkunde von Gott heißt: und

Gott *sah*, daß alles gut war. Sehen ist der Schöpfungsgeschichte tiefster Gehalt. Wissen ist Sehen, ist Kenntnis und Erkenntnis des Seienden. Des Seienden als Zeichen, als Sprache, als Werk lebendiger Schöpfertätigkeit. Wissen ist Ehrfurcht vor dem Gegebenen. Wissen heißt auf Entdeckerfahrten ausgehen mit der ehrfurchtsvollen Neugierde zu schauen, zu finden, *was ist*. Auf dieser Columbusfahrt in unbekanntes Land müssen auch *Einzelheiten* wichtig genommen, gesehen, gelehrt und gelernt werden. Auch das gehört zu den Gesetzen wissenschaftlicher Bildung — wenn auch der Irrtum vieler überwunden werden muß, als wenn von einer Häufung des Wissensstoffes und von einem Vielerlei gelehrter und gewußter Dinge jene Not-wende herbeigeführt werden könnte, die heute notwendig ist, um wahre Bildung im Sinne einer echten und tiefen humanitas zu gewinnen.

Menschliche Bildung ist mehr als Wissen. Es ist Verstehen, ist ein Umschließen, ein bergendes Hüten, ein mütterliches Pflegen da-seiender Wirklichkeit, ein comprehendere, ein co-existere. So mag wohl das Wissen Gottes „ein bergender Raum sein, in dem alle Dinge zu Hause sind, so wie sie sind, in dem sie geborgen sind in ihrem Sosein, wie es Gott ihnen gegeben hat in ihrer eigenen und einmaligen Art." Gebrauchten die alten Weisen gern das Wort von der «anima quodammodo omnia», so mögen sie ähnlich gedacht haben. Auch die Seele, selbst ein geheimnisvoller Kosmos, ist so ein bergender Schoß. Augustinus ist der Überzeugung, daß die Seele alles das, was aus ihr hervorgeht an Möglichkeiten der Formung und Bildung *mitgebracht* hat, so daß alles, was wir lernen nennen, kaum etwas anderes sei als ein Sich-erinnern und Inne-werden (de quant. animae 20.). In dieser *anamnesis*, in diesem «reminisci» und «recordari» wird uns das «cognoscere» geschenkt und damit die Freude daran uns, oder wenn sie wollen, unsere „Seele" in Einheit mit dem ganzen Kosmos zu wissen. Wieso und Warum? Nun weil im cognoscere das cognasci sich wieder findet, in der (wir haben das doppelsinnige Wort im Deutschen nicht) connaissance, in der Erkenntnis, der co-naissance sich zu erinnern, des Zusammengeborenseins mit der gesamten Schöpfung am Tage der Schöpfung. Erkenntnis der Weltdinge bedeutet, des Zusammengeborenseins inne werden, wie es der Schöpfungsbericht begründet, in dem es heißt: creavit omnia simul (nach dem Griechischen) Gott schuf alles in Eins und alles gut. Das Einzelne ist auf das Ganze hingewiesen. Von dort her bekommt es seinen Sinn und seinen Zusammenhang. In diesem Sinne schaut es der Christ, so findet und entdeckt, begreift und umgreift er das Einzelne. Ein Zusammenschauer ist er, um dieses Wort Goethes zu gebrauchen, ein Naturschauer, nicht ein Naturforscher. Was besagen will, er sieht das einzelne nicht in seiner abgelösten Besonderheit, besser Gesondertheit, sondern alles in der Zusammenordnung zum Ganzen.

Hier findet das *Spezialistentum in der Wissenschaft* seine Berechtigung und Ausrichtung. Man verketzert leicht das Spezialistentum und doch sollte man hier vorsichtig sein, um nicht vorschnell Echtes gegen Unechtes, um vor allem nicht gediegene Gründlichkeit, Ehrlichkeit und Sauberkeit gegen Oberflächlichkeit, Anmaßung und Ehrfurchtslosigkeit einzutauschen. Es gibt den analytischen Weg in der Wissenschaft.

Denken wir wiederum an das Schöpfungsbild Michelangelos. Ein Finger Gottes berührt den Finger Adams und nur dieser eine Finger Adams rührt an Gott. Und doch spüren wir, hier ist erste Verbundenheit — ganze Verbundenheit. Solche Verbundenheit kann vom einzelnen zum Ganzen vordringen. Zu solchem Spezialistentum bekennt sich Newman in seinen berühmt gewordenen Dublinvorträgen „The Idea of a University" (1852): „Ich habe gesagt, daß alle Wissensgebiete miteinander verknüpft sind, weil der Gegenstand alles Erkennens und Wissens etwas aufs tiefste in sich Verbundenes und Geschlossenes darstellt. Daher kommt es, daß die Wissenschaften, in denen, wie man wohl sagen darf, unser Wissen Form gewinnt, in vielfältigen Beziehungen zueinander stehen, sich innerlich verwandt sind und somit nicht nur Vergleich und gegenseitige Anpassung zulassen, sondern geradezu fordern. Sie halten sich das Gleichgewicht, vervollständigen und berichtigen einander." „Das ist ja gerade das Gesetz des menschlichen Geistes, daß er im Suchen und Erfassen der Wahrheit nur allmählich von Stufe zu Stufe und auf vielen Umwegen aufwärts und vorwärts dringt." „Oft ist es zudem nicht einem einzigen Menschen beschieden, den Abschluß einer Untersuchung zu sehen; sie ist eine Sache nicht bloß vieler Stufen und Etappen, sondern auch vieler Geister. Was der eine beginnt, führt der andere zu Ende, so daß das wahre Ergebnis schließlich die Frucht ist einer Zusammenarbeit und Beharrlichkeit vieler Geschlechter. Und weil dem so ist, müssen wir uns unter Umständen für eine Weile mit dem, was wir als Irrtum erkennen, abfinden, um der Wahrheit willen, die sich schließlich daraus ergeben wird."

In diesem Sinne ist neben dem echten Spezialistentum, das in der steten Verbindung mit der lebendigen Tiefe alles Seins den Blick auf die Ganzheit freigibt, auch der sogenannte *Relativismus* der Wissenschaft, der Wahrheit oft viel näher als es jene sind, die sich in stolzem und lebensfremdem Absolutheitsanspruch den Zugang zur vollen Wirklichkeit versperren. Der Forscher ist bescheiden und jede Forschung weiß um ihre Grenzen gerade da, wo sie nichts will als ihre Aufgabe erfüllen. Ein altes Wort augustinischen Geistes klingt da wohl nicht mehr mißverständlich: „Nicht die leeren Krüge, sondern die mit den Wassern menschlichen Wissensdurstes und Wahrheitsstrebens bis zum Rande gefüllten Krüge werden in den Wein göttlicher Wahrheit verwandelt, die nur den *Demütigen* sich darbietet." Bräutlich will die Wahrheit erwartet und umworben werden. Aber eben diese demütig empfangende Haltung ihr gegenüber ist nicht fern jener magnanimitas, jenem frohen Mute, der um wesenhaft menschliche Formung und Bildung ringt. Plato stellt die Frage, wie der Mensch das Einzelwissen pflegen und doch der Gefahr entgehen kann, nur ein Sophist zu sein, der ehrfurchtslos über alles redet, weil er alles weiß und alles besser weiß. Platos Frage geht dahin, welches Wissen *areté* werden kann, als Tugend anzusprechen ist, zur Haltung wird, Bildung ist. Und seine Antwort geht in die Richtung, daß von Bildung nur bei dem gesprochen werden kann, in dem aus innerenKräften etwas gebildet, geformt wird, der gleichsam selbst Bild, Form, Gestalt geworden ist. Bildung heißt „Bild geworden sein".

VI

Sehen, entdecken, aufhellen, auffinden, darstellen, diese wesenhafte Funktion menschlichen Wissens und menschlicher Bildungs- und Formkräfte, mag schließlich auch das Verständnis dafür erleichtern, daß dem ersten Menschen die Möglichkeit offen stand, *Namen* geben zu können, das ist, *alles Geschaffene bei seinem rechten Namen zu rufen.* Namen geben können, weil der Mensch Wissen hat, Einsicht hat, heißt mehr als irgendeine Äußerlichkeit wahrnehmen. Es heißt, das Eigene und Eigentliche der Dinge erfassen können. Es heißt, über das Konkrete und Einmalige der Dinge hinaus zum Allgemeinen, zum Wesentlichen, zum Gültigen vorstoßen können. Heißt vielleicht doch sehen, daß und wie alles geordnet ist nach Maß, Zahl und Gewicht. Heißt wiederum, die Verbundenheit alles Geschaffenen in einer letzten Einheit umfassen, um die man sich sorgt in wissender Liebe, in immer neuer und immer junger Bemühung. Das ist *des Menschen Schöpfertat*, daß die Dinge wieder bei ihrem eigenen, bei ihrem richtigen Namen genannt werden können, insofern der Name wesentliche Enthüllung der inneren Wirklichkeit ist. Und Namen-geben-können ist das Vorrecht jener, die um die Wesenheit und Verbundenheit alles Geschaffenen wissen und die Macht schöpferischer Wahrheit erfahren, die creatrix veritas, von der Augustinus spricht und die er als fons vitae bezeichnet.

VII

Und nun wollen wir vielleicht doch einmal versuchen, *die Kirche* sich selbst verstehend in ihrer Bestimmung als die bräutlich Empfangende und mütterlich Weitergebende, im Lichte des Gesagten zu sehen als Entdeckerin und Enthüllerin, als Schauende und Weisende, als Namengeberin. Sie, die Gerufene und Berufende, die sich selbst zunächst als Agape, als Liebesbund bezeichnet, möchte alles und alle aus der punkthaften und selbstherrlichen Vereinzelung zurückführen zur schönen Verbundenheit der ersten Schöpfung. Heil der Welt ist ihre Aufgabe, Gottes Herrlichkeit ihr Ziel, erlöste Schöpfung ihre Vollendung, neuer Himmel und neue Erde ihr Ende. Immer wieder heilen, erlösen, befreien aus Enge und Verengung, aus Verirrung und Verwirrung, aus Verlorenheit und Vereinsamung, aus Sünde und Tod zur ursprünglichen Schönheit der Verbundenheit mit Gott, zur lebendigen Gemeinschaft des gemeinschaftlichen Lebens in Gott. Gloria et pax. Gottes Herrlichkeit in der geordneten Fülle verbundener und verbindender Schöpfung. Gerade durch die Kirche wird deutlich, daß Gott, der deus revelatus ist, der sich nicht abschließen wollte in die innere Welt seiner innergöttlichen Herrlichkeit, sondern diese Herrlichkeit nach außen hin offenbarte, kundtat in der Schöpfung und Erlösung, offenbarte durch den ersten Menschen Adam und durch den zweiten Adam Christus und seit dessen Tagen durch alle, die in ihm, die in Christus Kinder Gottes heißen und sind.

Dieser *Realismus und Universalismus katholischer Prägung* geben dem gläubigen Christen die Weite des Bewußtseins, die ihn aufgeschlossen sein läßt für alles in dieser

großen Wirklichkeit Gott-menschlicher Beziehungen. Sie geben ihm die Wirkkraft, aus der gläubig erfaßten letzten Wirklichkeit und Aufgabe heraus immer wieder jene Entscheidung in Liebe und aus Liebe zu fällen, die zurückführt aus selbstherrlicher Absolutsetzung zur Demut des kreatürlichen Dienstes in der geordneten Verbundenheit gliedhafter Gemeinschaft.

Katholischer Realismus und katholischer Universalismus geben aber auch dem gläubigen Christen zugleich mit dem Gefühl für Maß und Mitte, für Ordnung und Einordnung eine innere Unabhängigkeit gegenüber allen und allem. Alles hat er zu prüfen auf seine eigentliche Wirklichkeit hin, und das Beste zu behalten aus der Freiheit seiner alleinigen Gebundenheit an Gott. Alles wird ihm fragwürdig. Aber auch alles würdig, gefragt zu werden, so wie er, der Fragwürdige, der Gefragte Gottes ist. Von hier aus gesehen, mag manches verständlicher werden in kirchlicher Geschichte, manches auch deutlicher in dem geschichtlichen Aufgabenkreis jener Christen, die sich bemühen, aus ihrem Glauben zu leben und zu wirken.

Es hängt mit dem katholischen Realismus und Universalismus, mit diesem Pneuma für volle und gültige Wirklichkeit zusammen, wenn dem Katholiken jedesmal da heimatlich zumute wird, wo er echtem Wirklichkeitssinn zu begegnen glaubt. So etwa auf dem Gebiete der philosophischen Anthropologie und Soziologie unserer Tage. Die Anthropologie sah und stellte die Frage nach dem Menschsein neu. Sie begnügt sich heute nicht mehr mit dem allein, was vom Menschen und am Menschen zunächst äußerlich sichtbar in die Erscheinung tritt, sondern versucht die Totalität des menschlichen Seins zu fassen. Sie fragt nach dem Menschen, der mehr ist als er von sich weiß, sie fragt nach dem Menschen, der das ist, was echtes Menschsein seiner Wesensbestimmung nach ausmacht. Sie kommt damit jener Glaubenshaltung nahe, die den Zugang zum gottgewollten Menschsein und Menschentum offenlegt. Die Soziologie wiederum zeigt den Menschen in einer bestimmten konkreten Situation innerhalb von Geschichte und Gesellschaft. Sie zeigt den durch vielfache Einflüsse aller Art gebundenen, den bedrohten und gefährdeten Menschen. Katholische Betrachtungsweise sah den Menschen immer eingeknüpft in ein Gefüge von Ursächlichkeiten und Abhängigkeiten. Und darum sieht sie auch nun, daß in einer sich stärker zeigenden Unsicherheit des Menschen die verborgenen Wurzeln eines echten Kreaturgefühls liegen können, das auch die Abhängigkeit des Menschen als des Geschöpfes vom Schöpfer wieder anzuerkennen nahelegt. Der selbstsichere Mensch, der seiner durch sich selbst gewisse Mensch, ist der stolze Mensch, der vor Gott flieht. Der unsicher gewordene Mensch hingegen ist der um seine Abhängigkeit wissende, der in seinem Geschöpfsein demütige Mensch. Darum aber auch der Mensch des Geöffnetseins, der Mensch, der wieder Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit hat. Es ist zugleich der Mensch, der nicht im engen Selbstkreis des Egoismus, des Sol-Ipsismus sich bewegt, sondern der innerlich ein Verhältnis zum Du hat, weil er nicht ohne das Du, letzthin ohne das göttliche Du, seine Wesensbestimmung und Wesenserfüllung findet und als wahrer Mensch finden kann.

Mit dem richtig verstandenen katholischen Realismus und Universalismus hängt es ferner zusammen, daß die Kirche nicht eingeengt werden darf auf bestimmte Völker und Zeiten, auf bestimmte Ziele und Anschauungen, auf bestimmte Richtungen und Methoden, auf bestimmte menschliche Entwicklungen und Kulturen. Katholische Kirche ist, wie schon der Name andeutet, allen und allem verpflichtet. In dieser Verpflichtung sucht sie stets das Zeitliche dem Ewigen dienstbar zu machen, weil und seitdem das Ewige selbst sich im Zeitlichen offenbarte. So hat das junge Christentum sich der römisch-hellenistischen Kulturwelt bedient, in die es eintrat, um durch die Sprache und die geistige Eigenart griechischer Kultur, um auf den Wegen und durch alle Möglichkeiten des römischen Imperiums seine Heilsmission an den Völkern des Altertums zu erfüllen. So hat katholischer Glaube unter anderen menschlichen Verhältnissen und Voraussetzungen, im Mittelalter etwa, sein Jawort gesprochen zu einer Verbindung von Kirche und Welt, von Imperium und Sacerdotium (oder wie immer man die einzelnen Teile einer Ganzheit aufzählen mag, die der christlichen Gemeinschaft schönste Freude und tiefstes Leid ward). Sie tat es nicht um ihrer selbst, um der Macht an sich willen, sie tat es aus Liebe zu den Menschen jener Zeiten und jener Auffassungen. Aus Liebe ging sie mit, als die spanischen Conquistadores auf Entdeckerfahrten zogen, als Amerika, als Afrika, als Australien von neuem in den Blickpunkt des europäischen Abendlandes traten. Sie war dankbar für jeden Weg, den man ihr bahnte zu jenen Ländern hin, weil sie nur so in der göttlichen Verpflichtung ihrer universalen Sendung zu Völkern kam, denen die frohe Botschaft zu verkünden, sie keinen anderen menschlichen Weg gehen konnte. Dabei vergißt aber die Kirche nicht, daß das Ziel mehr ist als der Weg. Der Wege sind viele, so viele als zum Ziel führen. Die katholische Kirche wird sie achten und gehen. Aber das Ziel ist eines: das Heil der Seelen, das Heil der Welt, und ihm allein dient sie auf allen Wegen.

So hat die Kirche *zu jeder Zeit Beziehung und steht doch unabhängig über jeder Zeit.* Sie lebt nicht aus dem Augenblick, sondern aus der Überlieferung, aus der Gesamterfahrung der Vergangenheit, aus Geduld und aus Hoffnung. Lebt sie, in Liebe dienend und helfend, dem Augenblick, dann nur insoweit, als sie sich hierzu aus dem hic et nunc des Ewigen verpflichtet weiß. So, glaube ich, konnte man mit Recht auf sie das horazianische Wort anwenden von der «meta fervida evitata rotis». An dieser Säule in der Mitte wechseln die Renner der Rennbahn die Richtung, während sie selbst unbeirrbar steht, ihren Blick ständig auf der Mitte von einer Seite der Weltbahn zur anderen hinübersehend, leidend und läuternd die Wandlungen der Welt begleitend.

Und nun muß noch ein Letztes in diesem Zusammenhang gesagt werden, das geeignet ist, auch in der Gegenwart klärend und wegweisend zu werden dem, der stets in gläubiger Bereitschaft vor Gottes Wegen und Willen steht und seines Glaubens auch heute in der Wirkkraft der Liebe froh werden möchte. *Der gläubige Christ ist gehorsam*, das heißt, er kann und darf jenen Wirklichkeiten nicht ausweichen, in die er von Gott gestellt ist, sich darin zu bewähren. Es ist im katholischen Wirklichkeitssinn eine wissende Gelassenheit gegenüber allen Bemühungen, Dinge wegstreichen zu wollen,

die nun einmal da sind. Und zugleich lebt darin eine eigenartige Skepsis gegenüber allen geistigen Überspannungen. In diesem Sinne steht die Kirche jeder irdischen Größe und Gewalt gegenüber feindlich, die den selbstherrlichen Versuch wagt, sich absolut zu setzen, herauszubrechen aus der Ordnung hin zu Gott, aufzugeben ihre Teilbesonderheit. Dieser Universalismus jedes Geschöpfes und Geschöpflichen in der Richtung hin zu Gott, muß schon deswegen unbeirrt festgehalten werden, weil hier Richtungslosigkeit geradezu zur Sünde wird, zur Richtung weg von Gott. Wir müssen es daher verstehen, wenn die Kirche manchen Anspruch zerstört von absoluter, von alleiniger Geltung zu sein. Damit kann zusammenhängen, wenn und daß die Kirche vielfach als Gegnerin dessen empfunden wird, was gerade aktuell zu sein scheint. Vielleicht taucht da etwas auf, was die langjährige Tradition der Kirche zunächst als gefahrumwittert signalisiert. Oft aber auch steigt ein anfängliches Mißtrauen deswegen auf, weil und insoweit das aktuell sich vordrängende in keinem richtigen Verhältnis zur Wirklichkeit steht. Oder auch irgendeine ungeistige, un-menschliche Gewalttätigkeit ungerecht in die freie Entscheidung des Menschen für Gott eingreift. Die Freiheit dieser Entscheidung zu schützen, steht die Kirche vielfach gegen Umwelt und Zeit für jene Formen des Menschlichen, auf die sie zunächst und im Grunde bezogen ist, für den Einzelmenschen und für das Menschheitsganze. Beides nämlich, der konkrete Einzelmensch in seiner personalen Einmaligkeit und die Menschheit als die Gesamtheit und Gemeinschaft aller, sind jene beiden Pole des Menschlichen, die nahe der Ewigkeit stehen, während das alles, was zwischen diesen beiden steht, völkische und staatliche, soziale und wirtschaftliche, berufliche und religiöse Gruppenbildungen und Gruppenbindungen zeitgebunden sind.

Die Kirche *schützt Volk und Volkstum* und sie achtet die geistige nationale Form eines bestimmten Volkes. Ist sie ja selbst auch in dieser Hinsicht geschichtsmächtig gewesen. Aber ihr universaler Übernationalismus ist in keiner Weise ein auf Naturalismus beruhender Internationalismus. Vielmehr pflegt und hütet und schützt sie Volk und Volkstum auch hier wiederum um des konkreten Menschen willen. Ihn liebt sie, so wie er existiert, mit allen seinen Verwurzelungen und Veranlagungen. Ihrem eigenen Sein nach aber denkt sie nicht aus der individuellen Veranlagung eines bestimmten Volkes, sondern aus dem Ganzen der zu ihr gehörenden Menschheit. Die Kirche des Heilandes der Welt, die Kirche also auch aus Juden und Heiden, zerstört den Anspruch jedes überspannten Nationalismus, in säkularisierter Religiosität praktisch die Auserwähltheit eines bestimmten Volkes rechtmäßig anzuwenden. Sie allein weiß sich in der Demut ihres Glaubensgehorsams als das königliche Priestertum, als heiliges Geschlecht, als erwähltes Volk Gottes. Nicht anders steht die Kirche zu *den sozialen Ordnungen, zum Gesellschaftsleben.* Sie hält fest daran, daß der Mensch in jeder Ordnung zum Glauben berufen werden kann, wie jede Zeit zur Fülle der Zeit werden kann, in der er aus Gott geboren wird. Die Kirche bleibt immer nur der Schutz des Lebens gegen Verneinung und Verengung. Und jeder Christ hat immer nur nach der Möglichkeit zu fragen, in dieser wie jener Situation sich als Garant universaler Katho-

lizität zu erweisen und zu bewähren. Er darf nicht der Verengung verfallen, Monarchist oder Republikaner, Demokrat, Föderalist, Individualist, Sozialist aus Prinzip, aus Doktrin zu werden und einfach ein diktatorisches Gesetz gegen andere Ordnungen des Lebens aufzustellen. Wohl aber kann seine Liebe zur Wirklichkeit ihn zu der persönlichen Lebensentscheidung zwingen, in der Not des individualistischen oder sozialistischen Menschen das neue Leben zu bejahen, das aus dieser Not geboren wird, und dem er in der erbarmenden, heilenden, erlösenden Christusliebe der Kirche verpflichtet ist. Wir kennen das *Spannungsfeld zwischen heiliger Individualität und Universalität* in der Kirche. Und wir wissen, wie oft der Heilige das vorwärtstreibende Element in der Geschichte war. Aber wir vergessen auch nicht, wie eng der Pfad und wie schmal die Grenze zwischen dem Heiligen und dem Häretiker ist. Die Kirche strebt danach, das ganze Leben zu erfassen — und Gott verzichtet nicht auf seinen Namen und darum nicht auf seine Schöpfung. Der Gegensatz zwischen Heiligem und Profanem ist nicht schlechthin unüberwindbar, sondern überwunden in der großen Allgehörigkeit Gottes am Tage der Parusie, da der neue Himmel und die neue Erde Erfüllung unserer Christenbitten sind: Komm, Herr Jesus, komm, und „es komme Gottes Königtum" — „Dein Reich komme." Das „Profane" ist der Kirche nur eine Bezeichnung für das noch nicht Geheiligte, aber zu Heiligende. Auch in diesem Lichte haben alle, die als mündige Christen zu der persönlichen Entscheidung eines Lebens aus dem Glauben in der Wirkkraft der Liebe als der großen Verbundenheit mit Gott aufgerufen sind, zu bedenken, daß die Kirche keine Besonderheit ist im Lichte göttlicher Schöpfungswirklichkeit, sondern daß sie alle Besonderheiten, die der Schöpfung eigentümlich sind, aus dem Schicksal und der Gefahr selbstherrlicher Vereinzelung befreit, um sie der ursprünglichen Verbundenheit mit Gott in Gott zurückzugeben. Die Kirche ist das Universum, das christliche Alles, das unter dem Kreuze stehende und im Kreuze geeinte Alles, das große universale Angebot Gottes ohne Grenzen und Enden. Auch *die Geschichte* ist in dieses Alles mit hineingenommen, in diese Einheit mit zusammengefaßt. Lebendige katholische Kirche ist in der Geschichte und in der Ewigkeit zugleich verwurzelt, dem Augenblick offen und doch vor seiner Gewalttätigkeit gefeit. Und so sehr die Antwort stimmt, die ein Heiliger nach dem Tode seines Lehrers auf die Frage gab, was für diesen das Wichtigste im Leben gewesen sei: das, womit er sich gerade beschäftigte, so bleibt doch bestehen, daß der Einzelne in der Kirche nicht dem Banne seiner Eigenart und sie selbst nicht dem der geschichtlichen Situation verfällt, sondern sich die *Freiheit bewahrt, aufzubrechen, wohin Gott* ruft. Ihre Vergangenheit ist in der Gegenwart lebendig und ihre Gegenwart soll die Zukunft bringen helfen, in der sie selbst aufhören wird zu sein an jenem Tage, da Gott alles in allem ist. Wie allerdings im Wirken des lebendigen Menschen immer seine besondere Eigenart hervortritt, so in der lebendigen Kirche die besonderen Kräfte und Wahrheiten, wie sie gerade dieser Zeit nottun. Katholisch aber ist, daß die Beziehung zum Ganzen bleibt, die innere Offenheit und Weite, die stete Bereitschaft zur Liebe als der enérgeia tes pisteos, als der Energiequelle, der Wirkkraft und der Auswirkung des Glaubens.

Das Himmelfahrtsfresko

in der Unterkirche von S. Clemente in Rom aus der Zeit Leos IV. (847—855)

Dr. Josef Lieball, Königstein/Ts.

Schon seit hundert Jahren ist die Fragen offen: stellt das älteste uns bisher bekannte Himmelfahrtsfresko in der ursprünglichen Basilika des hl. Clemens in der Nähe des Kolosseums eine Himmelfahrt Christi oder eine solche Mariens dar. Eingehendere Studien führten zu wichtigen Erkenntnissen. Skizzenhaft und in stark zusammengefaßter Form soll hier davon Mitteilung gemacht werden. Die Auswertung des Beweismaterials muß freilich einer umfangreichen Veröffentlichung vorbehalten bleiben.

In der genannten Frage stehen die Meinungen der Dominikaner-Archeologen im Clementekloster und die des berühmten J. Wilpert gegeneinander. Dieser sah im Fresko eine Darstellung der *Himmelfahrt Christi*, jene halten es für eine solche *Mariens*.

Nach der Entdeckung desselben im Jahre 1857 erklärte P. F. J. Mullooly, O.P.: es sei die älteste bekannte Wandmalerei einer Assumptio Virginis [1]. Diesem Urteil schloß sich jüngst der Spanier Benedicto Nieto an [2]. Eine Widerlegung der Ausführungen Wilperts versuchte P. L. Noolan [3]. Für diese Archeologen steht jedenfalls die Ikonographie des Fresko fest. — Die erhöhte Frauengestalt kann auch auf den ersten Blick nicht anders als eine *auffahrende Madonna* gedeutet werden. Gegen eine Ascensio Christi sprechen ja außerdem: der Stein in der Mitte der Bildwand, der für sich allein nicht fähig ist, das Grab (nach Wilpert) Christi darzustellen; das Fehlen der Engelsgestalten, die wir nach Apostelgeschichte 1,11 als Verkündigungsengel bezeichnen könnten, und schließlich der in der Mandorla thronende Christus, der zumindest den bereits erhöhten Herrn, also die Maiestas Domini darstellt, nicht aber den auffahrenden Christus.

Auf Grund solcher Beobachtungen müssen die Ausführungen Wilperts viel an Beweiskraft verlieren. Seine Autorität auf dem Gebiete der frühchristlichen Kunst ist jedoch so groß, daß die meisten Autoren, die über diese Zeit schreiben, seine Argumente und auch seine Ausdeutung unseres Fresko ungeprüft übernehmen und die der Gegenseite kaum erwähnen [4]. Ob der großen Bedeutung für die Kunstgeschichte soll hier wenigstens auf eines seiner Argumente eingegangen werden.

Schon in seiner Schrift *Die Malereien in S. Clemente* [5] erklärte Wilpert: Leo habe

---

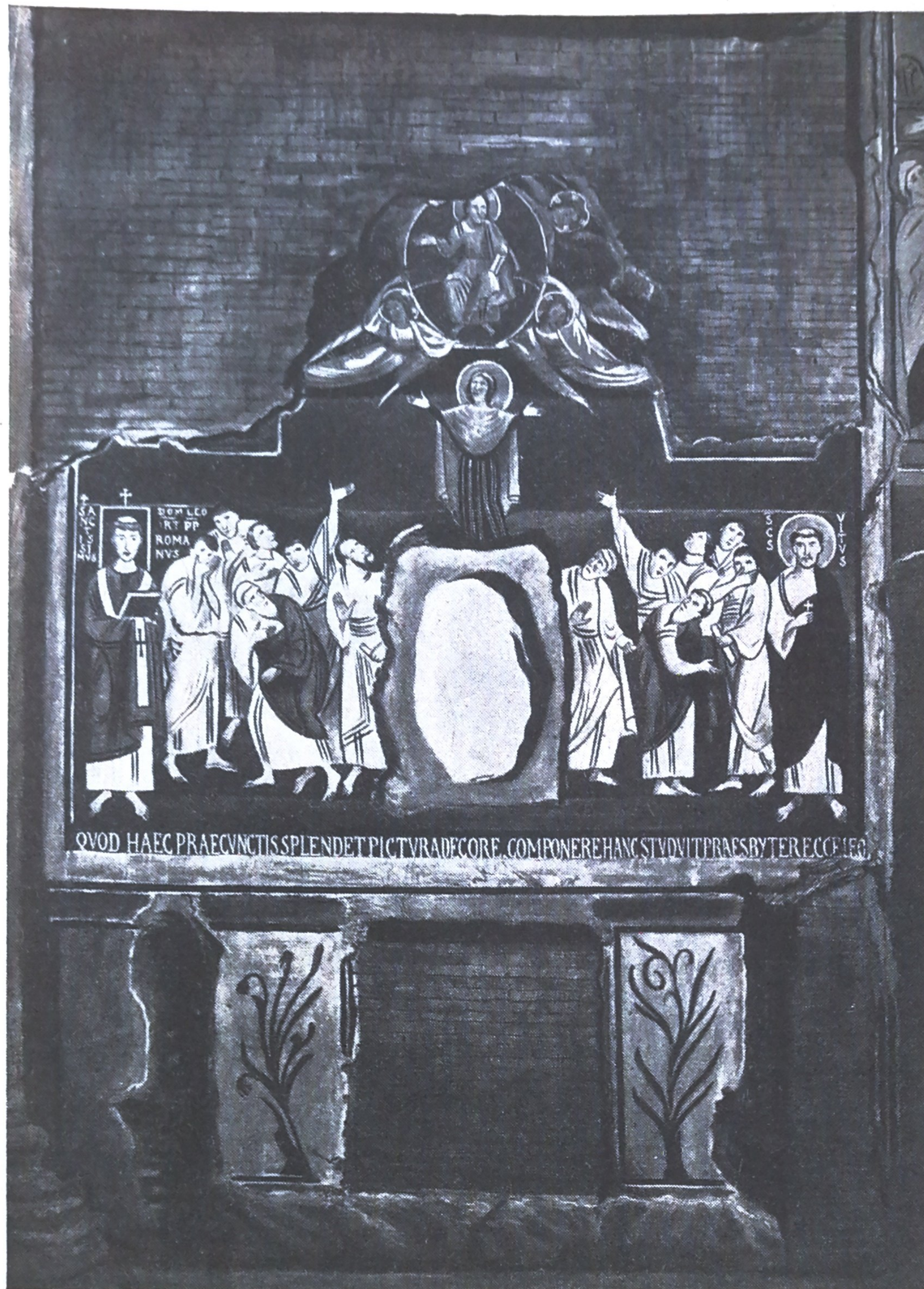
1 Mullooly, F. J., O.P., *La basilique de saint Clement a Rome*, Rom 1866, S. 22 ff.

2 Nieto, Benedicto, *La assuncion de la Virgen en el arte*, Madrid 1950, S. 43ff.

3 Nolan, Louis, O.P., *The basilica of S. Clemente in Rome*, Rom 1925, S. 143 ff.

4 Grabar, André, *Das frühe Mittelalter (Skira)*, Genf 1957, S. 50; Oertel, Robert, *Die Frühzeit der italienischen Malerei*, Stuttgart 1953, S. 21.

5 Wilpert, G., *Le pitture della basilica primitiva di S. Clemente*, Rom 1906, S. 56 ff.



Das Himmelfahrtsfresko in S. Clemente in Rom — Foto nach der Farbenkopie des Kopisten Ewing, um 1860. Die Inschrift lautet:
QUOD HAEC PRAE CUNCTIS SPLENDET PICTURA DECORE
COMPONERE HANC STUDUIT PRAESBYTER ECCE LEO.

sein in der Inschrift betontes Mitgestalten am Fresko übertrieben. Die Komposition hätte er bereits vorgefunden. So zeige z. B. die bestens erhaltene Relieftafel an der Holztür von S. Sabina auf dem Aventin aus dem 6. Jahrhundert das Himmelfahrtsthema bereits in monumentaler Form[6]. Auf dieser Tafel ist im oberen Bildteil Christus in der Mandorla (stehend) zu sehen, umgeben von den Evangelistensymbolen, im unteren unter dem gestirnten Himmelsgewölbe eine Orante, über derem Haupte zwei

Apostelgestalten einen Kranz mit Kreuz hochhalten. Von diesem Relief zum Clemente-Fresko sei inhaltlich nur ein kleiner Schritt. — Leider ist hier Wilpert ein wirklich eigenartiges Versehen unterlaufen. Hart links nämlich neben dieser von ihm als Christi-Himmelfahrtsbild gesehenen Tafel der Sabinatür findet sich die eigentliche Christi-Himmelfahrtsszene[7], allerdings als eine *Assumptio* Christi (nach Markus 16, 19: „. . Jesus . . assumptus est in coelum . .") gestaltet. Damit muß die andere, also die Wilpertsche Himmelfahrtstafel einen anderen Bildinhalt haben.

Nach allgemeiner Meinung ist hier der *Triumph der Kirche* dargestellt[8]. Man wird allerdings zugestehen, daß diese Triumphtafel inhaltlich und formell eine große Verwandtschaft mit dem Clementefresko zeigt. Auf Grund dieser Verwandtschaft kann daher das Fresko n i c h t als ein Christi-Himmelfahrtsbild gedeutet werden, sondern muß vielmehr ebenso einen T r i u m p h der Kirche vorstellen.

Eine solche ikonographische Deutung des Fresko scheint auf den ersten Blick gewagt. Doch gibt es dafür eine Reihe von Beweisen. (Wilperts Versehen ist nicht der schwächste!) Es sei hier nur auf eine Reihe von Miniaturen und Elfenbeintäfelchen hingewiesen, die aus der gleichen Zeit kommen[9], die bisher landläufig als Christi-Himmelfahrtsbilder gesehen wurden. Sie zeigen für gewöhnlich im oberen Bildteil Christus in der Mandorla wie auf unserem Fresko oder der genannten Triumphtafel, im unteren die Orante mit den Aposteln. Die Engel nach Apostelgeschichte 1, 11 fehlen ganz, von einer Ascensio oder Assumptio Christi in actu ist keine Spur zu erkennen. Daraus ist zu folgern, daß es sich bei diesen Bildern nicht um die Darstellung eines historischen Berichtes nach den Schriften handeln kann[10]. Mit Recht ist die Frage zu stellen: woher nahmen diese Künstler, woher nahm der Presbyter Leo seine Ideen in der Gestaltung unseres Fresko? — Wir antworten: die ikonographischen Quellen für die Komposition unseres Fresko, der Sabinatriumphtafel und die vielen anderen ähnlichen Bilder war der Glaube und die Theologie der Kirchenväter. Sie, nicht unmittelbar ein historischer Bericht, haben Leo inspiriert, daß er so und nicht anders das Fresko «componere studuit». Diese Theologie, diesen Glauben der Urkirche von Irenäus über Augustinus faßt Beda Venerabilis (674—735) in das Wort: Dei Genetrix Ecclesia. „Darum schauen die Theologen der Urkirche Maria und die Kirche wie in einem einzigen Bild: Typos und Antitypos sind vereint wie Siegel und Wachs[11]."

---

6 Wilpert, Joseph, *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom 4. bis 13. Jahrhundert*, Freiburg 1924, II. Bd., S. 527 ff.

7 *Lexikon f. Theologie und Kirche*, Freiburg i. Br. 1933, V. 50 ff. (vgl. in Sp. 51 die Reproduktion der Assumptiotafel von S. Sabina.)

8 *Guida d'Italia, Roma e dintorni*, Mailand 1950, p. 317.

9 Venturi Adolfo und Schreiber Theodor, *Die Madonna*, Leipzig o. J.

10 Ladner, Gerhart, *Die italienische Malerei im 11. Jahrhundert*, in: *Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen in Wien*, N. F. Bd. V. 1931, S. 90 ff.

11 Rahner, Hugo, S.J., *Maria und die Kirche*, Innsbruck 1951, S. 17. (Vgl. die Bildbeilagen, besonders jene zu S. 106; „Himmelfahrt der Kirche" aus der Weimarer Apokalypse).

Nur unter Zugrundelegung des theologischen Gedankens Kirche = Maria sind die „Geheimnisse" unseres Fresko und die der kleineren Wandbilder am rechten nebenstehenden Pfeiler, ferner jene des Mosaiks am Triumphbogen und in der Apsis der neuen Clementebasilika, um viele andere ganz zu übergehen, zu verstehen. Auf Grund einer solchen Annahme wird erst das Hochgefühl verständlich, das aus der Leoninischen Inschrift unter dem Gemälde strahlt; große Gedanken führten ihn zur „großartigen Komposition" und zum glänzenden Dekor (splendet decore . . .)". Im Lichte dieses Gedankens muß also auf unserem Fresko in der über den Häuptern der Apostel schwebenden Frauengestalt sowohl die triumphierende Kirche als auch die Assumptio Virginis gesehen werden. Bei solcher Ausdeutung behält entgegen der Meinung anderer Kenner der römischen Malereien aus frühchristlicher Zeit auch P. Mulooly recht: das Fresko stellt die älteste Wandmalerei einer Assumptio Virginis dar[12].

Ein Exilpole schreibt über Ostmitteleuropa

Dr. Joseph Gottschalk, Fulda

Zahlreichen Gebildeten ist die Geschichte des Byzantinischen (später Osmanischen) und des Russischen Reiches in den Grundzügen bekannt; dagegen studierten nur wenige im Westen die zwischen diesen und Deutschland gelegenen Länder und Völker wie Serben, Ungarn, Slowaken, Tschechen, Polen, Litauer usw., weil sie unbedeutend oder sogar erst 1918 erstanden zu sein schienen; oft galten sie nur als künstliche Pufferstaaten ohne Eigenwert und kulturelle Leistungsfähigkeit. Und doch sind diese kleineren Völker zwischen Deutschland und Rußland, zwischen Ostsee und Adria an Bevölkerungszahl zusammen größer als das europäische Rußland oder das alte Deutschland.

Um Verständnis für die Völker dieses Raumes wirbt ein bedeutsames Buch von *Oskar Halecki*, das 1952 unter dem Titel *Borderlands of Western Civilization* in New York herauskam und 1957 in deutscher Übersetzung unter dem Titel *Grenzraum des Abendlandes* im Verlag Otto Müller in Salzburg (527 Seiten mit 4 Karten und einer Stammtafel der östlichen Dynasten, Preis 23.— DM) erschien. Der Verfasser ist einer der hervorragendsten Vertreter der älteren polnischen Geschichtswissenschaft, 1891 in Wien geboren und erzogen, von 1918—39 Universitätsprofessor in Warschau, längere Zeit im Völkerbundssekretariat und -institut für geistige Zusammenarbeit in

---

[12] Hätte das Fresko eine Aufschrift wie die Tutilotafel oder besäßen wir noch ein zweites Bild gleichen Themas und ähnlicher Komposition aus der frühchristlichen Zeit oder wäre es weniger zerstört, dann wären die ikonographischen Zweifel nicht entstanden. (Vgl. Feldbusch, Hans, *Die Himmelfahrt Mariens*, Düsseldorf 1951).

Paris tätig; 1939/40 war er Rektor der Polnischen Universität im Ausland zu Paris, dann ging er in die USA als Professor für osteuropäische Geschichte. Die Hochschätzung des derzeitigen Papstes bekundete er in einem Buche über Pius XII. als Friedenspapst (New York 1951, Neuaufl. 1954). Haleckis Urteil wird für viele Gelehrte und Politiker des angelsächsischen und romanischen Sprachbereiches maßgebend sein; darum verdient diese seine Geschichte Ostmitteleuropas besondere Beachtung.

Der Verfasser gliedert den gewaltigen Stoff in folgende Abschnitte: die Grundlagen (S. 20—56), das Mittelalter und seine Überlieferung (S. 57—132), Entwicklung im Zeitalter der Renaissance (S. 133—208), die östlichen Partner im System des europäischen Gleichgewichts (S. 209—290), die nationalen Bewegungen im Kampf gegen den Imperialismus (S. 291—373), Zwanzig Jahre Freiheit (S. 374—456), der zweite Weltkrieg und die erste Nachkriegszeit (S. 457—495). Das Literaturverzeichnis nennt überwiegend ausländische Werke, für die Zeit ab 1945 nicht ein einziges deutsches Buch. Das ist verständlich für das Erscheinungsjahr 1952, weil es geraume Zeit dauerte, bis die deutschen Historiker größere Arbeiten drucken lassen konnten. In der Zwischenzeit ist das glücklicherweise anders geworden, doch davon spürt man in der deutschen Übersetzung von 1957 noch nichts.

Haleckis universales Wissen bietet die Gewähr für eine gediegene Darlegung des geschichtlichen Ablaufes; bei vielen Fragen wird die Auffassung der einen oder anderen Gruppe von Historikern genannt und daraus ersichtlich, daß es noch viele ungeklärte Probleme gibt. Das Werk bietet die politische Geschichte, während die Kultur-, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte stärker zurücktreten. Die Liebe des Verfassers gehört verständlicherweise dem polnischen Staat, der seit der Union mit Litauen 1386 eine größere Ausdehnung als das damalige Deutschland oder Rußland besaß. Die „Jagiellonische Idee", d. h. das Zusammenleben mehrerer Völker in einem Staat, innerlich ermöglicht durch die alle verbindende abendländische Glaubens- und Kulturmission, ist ihm das Ideal einer vergangenen Zeit wie kommenden Lösung. Allerdings wird nicht recht deutlich, daß sich Polen weder um 1600 noch um 1925 besonders duldsam gegen andere slawische Völker, z. B. Ukrainer, gezeigt hat.

Bei aller Anerkennung der wissenschaftlichen Leistung und bei aller Hochachtung vor der abendländischen Grundhaltung des Verfassers bedrückt doch folgendes: der Durchschnittsleser kann leicht zum Urteil kommen, daß Polen sein ganzes Jahrtausend hindurch nur zwei große Gegner hatte, die auf seinen Untergang oder auf seine Unterjochung bedacht waren, nämlich Rußland und Deutschland. Worte wie „deutscher Imperialismus; deutsche Überfremdung; zwei imperialistische Systeme; deutscher König einer der gefährlichsten Gegner Polens; alte Idee einer Beherrschung von ganz Mitteleuropa durch eine deutsche Dynastie, die zugleich das Reich regierte; zwei dynamische aggressive Mächte, die entschlossen waren, alles von der Landkarte zu tilgen, was zwischen ihren Ländern von einem freien Ostmitteleuropa übriggeblieben war" vergröbern historische Sachverhalte und fördern allzu verbreitete Vorurteile. Gewiß sind einzelne Perioden deutsch-polnischer Gegnerschaft vorhanden — wo gibt

es gar keinen Streit zwischen Nachbarvölkern? —, aber wir möchten sie nicht verallgemeinern und vor allem nicht verewigen. Gerade im katholischen Volksteil Deutschlands war weithin Verständnis für die Bedeutung Polens vorhanden. Auch in der deutschen Forschung zeigten sich Ansätze zur Verständigung. Ihr galt die wissenschaftliche Lebensarbeit von Heinrich Felix Schmid in Graz, jetzt in Wien. Gerade das furchtbare Zwischenspiel Hitler und die Vertreibung der Deutschen aus dem Osten hat erkennen lassen, daß Gewaltakte — ganz gleich, von welcher Seite sie ausgehen — niemals eine Lösung darstellen und daß wir wirklich an einem Europa arbeiten müssen, in dem jedes Volkstum sein Eigenleben frei entfalten kann. Zu verweisen ist auf Eugen Lemberg „Umdenken in der Verbannung. Ein neues Verhältnis zu Ostmitteleuropa?" (2. Aufl. Bonn 1955) und sein „Osteuropa und die Sowjetunion" (Otto Müller, Salzburg 1956) wie auf Fritz Gause „Deutsch-slawische Schicksalsgemeinschaft" (Holzner-Verlag Kitzingen, 2. Aufl. 1953). Aus den Werken und Vorträgen von Hans Koch, Walter Kuhn, Herbert Ludat, Gotthold Rhode, Bernhard Stasiewski und anderen spricht ebenso wie aus der von Hermann Aubin, Erich Keyser und Herbert Schlenger herausgegebenen „Zeitschrift für Ostforschung" (N. G. Elwert-Verlag, Marburg) ein tiefes Verständnis für das Eigenrecht der Staaten zwischen Deutschland und Rußland. Wie die in der volkstümlichen deutschen Literatur und in polnischen Werken vielfach mißverstandene mittelalterliche deutsche Ostbewegung zu sehen ist, hat Walter Schlesinger in der angesehenen „Historischen Zeitschrift", Jahrg. 183 (1957), S. 517—542, dargelegt.

Wir wollen nicht Grenzpfähle aufrichten, sondern *Brücken zu anderen schlagen*. Wünschenswert wären Aussprachen mit allen Partnern, wie sie in Tübingen im Oktober 1956 unter Werner Markert begonnen wurden und wie sie vom Internationalen Schulbuchinstitut in Braunschweig für die Historiker aller Länder gern durchgeführt werden. Als Sonderdruck (1.— DM) aus dem Internationalen Jahrbuch für Geschichtsunterricht, Band 5 (1956), Seite 225—243 sind im Verlag Albert Limbach in Braunschweig 47 Thesen von Enno Meyer „über die Darstellung der deutsch-polnischen Beziehungen im Geschichtsunterricht" erschienen, die noch keine Lösung darstellen, aber eine Erörterungsgrundlage abgeben. Es ist erfreulich, daß bereits einige Äußerungen von polnischer Seite dazu vorliegen, etwa in der Art: „beachtenswerter Versuch zur Sachlichkeit" oder „Eine Schwalbe bringt noch keinen Frühling, aber wir sehen sie gerne am düsteren Horizont." Sehr ernst sollten die Anregungen genommen werden, die Enno Meyer in einem Aufsatz „Problem einer deutsch-polnischen Diskussion über den Inhalt der Geschichtslehrbücher" in der Zeitschrift „Geschichte in Wissenschaft und Unterricht", Jahrgang 9 (1957, Klett-Verlag, Stuttgart), Heft 1 und 2, gibt.

Wie wir Deutschen die ausländische Literatur zur Geschichte Ostmitteleuropas beachten müssen, so sollte auch das Ausland die neuesten deutschen, im Geiste der Völkerversöhnung geschriebenen und aufrichtig gemeinten Veröffentlichungen über Ostfragen zur Kenntnis nehmen.

Der deutschen Übersetzung des Buches von Halecki hat Günther Stökl eine gute

Einführung (S. 13—19) vorangeschickt; möge seine Aufforderung bei Historikern und Politikern Beachtung finden: „Die Anerkennung von Sonderart und Eigenwert der Völker Ostmittel- und Südosteuropas ist heute wichtiger, aber auch — da die Entfremdung weit fortgeschritten und die Möglichkeit direkten Kontaktes nur gering ist — schwieriger denn je. Wie weit hierin Versäumtes überhaupt gutgemacht werden kann, ist eine Frage, die nur mit dem Festhalten an einer Hoffnung beantwortet werden kann. Aber in einem kann Versäumtes sicher nachgeholt werden, und zwar in dem *Bemühen um ein besseres und gerechteres historisches Verständnis.*"

Berichte

Neue Forschungen zur schlesischen Kirchengeschichte.

Kürzlich ist für 1957 Bd. XV des Archivs für schlesische Kirchengeschichte erschienen, hrsg. von Archivdirektor Dr. Kurt Engelbert in Hildesheim im dortigen Verlage August Lax. Seine Mitarbeiter sind hauptsächlich heimatvertriebene schlesische Forscher, die aus ihrem reichen Wissen uns eine Fülle neuer Erkenntnisse bieten. Sie versuchen auch, den historischen Verbindungen Schlesiens zum deutschen Westen nachzuspüren, wobei besonders die schlesisch-niedersächsischen Beziehungen berücksichtigt werden. Das ist der Fall bei dem ersten Beitrag von *Hans Dobbertin* in Eldagsen über „die Piastin Richza von Everstein und ihre Verwandtschaft". Richza ist die Schwester des schlesischen Herzogs Boleslaus I. (1163—1201), geboren spätestens 1113. Sie verbrachte als Heimatvertriebene ihre Jugend in Altenburg a. d. Pleiße, heiratete 1152 den König Alfons VII. von Kastilien, nach dessen Tode den Grafen Raimund Berengar V. von der Provence († 1166) und in 3. Ehe den niedersächsischen Grafen Albert II. von Everstein, einer Burg in der Nähe von Amelungsborn bei Stadtoldendorf, in dessen Klosterkirche sie († um 1185) vermutlich begraben ist.

Dr. *Joseph Gottschalk* veröffentlicht „die Hedwigspredigt des Papstes Klemens IV. vom Jahre 1267" in lateinischer Sprache mit der deutschen Übersetzung aus der Hedwigslegende des Konrad Baumgarten von 1504. Mit der schlesischen Landespatronin beschäftigt sich auch Univ.-Prof. Dr. *Joseph Klapper*, der „den Brief des Nikolaus von Posen, ein Lobpreis auf St. Hedwig" in lateinischer Sprache und mustergültiger, formvollendeter Übersetzung bietet. Nikolaus von Posen war Pfarrer in Grottkau, dann in Protzan, Kr. Frankenstein, wirkte später als Notar am Hofe Karls IV. in Prag und wird zuletzt 1394 als Archidiakon am Dom in Breslau erwähnt. Der Brief ist um 1369/70 verfaßt. Archivar *Ewald Walter* deutet in dem Aufsatz „Die von Anna, der böhmischen Königstochter und Herzogin von Schlesien († 1265), ihrer Schwiegermutter, der hl. Hedwig († 1243) gewidmete corona in Trebnitz" als einen Kronleuchter, der dereinst über dem Grabe der Heiligen in der ehemaligen Peterskapelle der Trebnitzer Klosterkirche hing. Dr. *Josef Hettwer* setzt seine „Untersuchungen zu Urkunden des Klosters Kamenz" fort und bringt neue Aufschlüsse über die Vertreibung der Augustiner-Chorherren aus dem Stift und ihre Ersetzung durch Zisterzienser aus Leubus im Jahre 1247. Sehr dankenswert ist die Zusammenstellung des Kamenzer Grund- und Zehntbesitzes bis zum Jahre 1260. Eine Fortsetzung dieser Studie ist sehr erwünscht.

Dr. *Karl Eistert* behandelt „die Anfänge des Klarenklosters in Strehlen", über das bisher nur sehr wenig bekannt geworden ist. Er geht von der Frühgeschichte des Kreises Strehlen aus, besonders zur Zeit der deutschen Wiederbesiedlung und sucht zunächst den Rummelberg bei Strehlen als Namensvetter des Rammelsberges bei Goslar nachzuweisen. Den Namen haben wahrscheinlich Harzer Bergleute nach Schlesien mitgebracht. Sie gründeten ihrem Diözesanheiligen St. Godehard zu Ehren die älteste Strehlener Kirche, die Gotthardkirche. Die Stadt Strehlen ist aus zwei Marktorten, Strelin und Alt-Prieborn entstanden, von denen der erstere im Besitz eines alten einheimischen Dynastengeschlechtes war, dem die beiden Breslauer Bischöfe Thomas I. († 1268) und Thomas II. († 1292), Onkel und Neffe, angehörten. Der nicht ganz freiwillige „Verkauf" der Territorialherrschaft Strehlen an den Landesherrn Herzog Bolko von Schweidnitz-Jauer führte zur Vereinigung der beiden Marktorte und zur Neugründung der Stadt Strehlen um 1290. Herzog Bolko I. († 1301) verdanken das Kloster Grüssau und das Klarenkloster in Strehlen (um 1295) ihre Gründung und Ausstattung.

Herm. Hoffmann und *Dr. K. Engelbert* bringen den Schluß der „Aufzeichnungen des Breslauer Domherrn Stanislaus Sauer († 1535) über den Bi-

schof Jakob von Salza (1520—39) und seine Zeit" als Fortsetzung zu den Abhandlungen in beiden vorhergehenden Bänden des Archivs. Nach dem Tode des Bischofs Joh. Turzo 1520 stritten vier Bewerber um den Breslauer Bischofsstuhl. Besonders aufdringlich waren die Bemühungen des Markgrafen Georg von Jägerndorf, das Bistum seinem erst 21jährigen Bruder Johann Albrecht von Brandenburg-Ansbach zu verschaffen, Anstrengungen, die nur ein Glied in dem „dynastischen Großangriff der Hohenzollern auf Norddeutschland" waren. Obwohl Joh. Albrecht von König Ludwig empfohlen wurde, wählte das Breslauer Domkapitel den Landeshauptmann von Glogau, Jakob von Salza, und setzte auch seine Bestätigung in Rom durch. Der neue Bischof war kein Theologe und daher hilflos gegenüber der vordringenden lutherischen Lehre. Dies zeigte sich besonders bei der Vertreibung der Observanten aus dem Bernhardinkloster in Breslau und der gewaltsamen Einführung des Joh. Heß bei St. Maria Magdalena durch den Breslauer Rat.

Als „Beiträge zur Geschichte des Breslauer Bischofs Martin von Gerstmann (1574—85)" veröffentlicht Dr. *Engelbert* das kaiserliche Adelsdiplom des Bischofs vom Jahre 1570 und sein Testament. *August Müller* gibt ein Verzeichnis von „Ost- und Westdeutschen und Nordländern auf der Akademie in Olmütz von 1576—1630", das das weitgespannte Strahlungsfeld dieser Jesuitenakademie zeigt. Senatspräsident *Hans Niedermeier* in München schildert einen „Raubüberfall auf das Kloster Lubin (im Posenschen) im Jahre 1627" durch Mansfeldische Truppen nach der dortigen Klosterchronik. *Josef Ryba* schließt seine Arbeit „die katholische Restauration in den Fürstentümern Troppau und Jägerndorf" ab. Den „kaiserlich-bischöflichen Missionen", die zunächst den größten Schwierigkeiten seitens der protestantischen Grundherrschaften, der Richter und Lehrer begegneten, gelang es, in wenigen Jahrzehnten die Bewohner zum katholischen Glauben zurückzuführen. Nur in einigen Dörfern erhielten sich Reste des Protestantismus. Erstmalig behandelt *Herm. Hoffmann* „die Franziskanerinnen in Jauer". Das 1734 gegründete Kloster wurde 1810 säkularisiert. „Briefe an den späteren Fürstbischof von Breslau Josef Knauer" veröffentlicht Dr. *Engelbert*. Ein kurzes Lebensbild „des letzten Fürstbischöflichen Delegaten von Berlin, Weihbischof Dr. Josef Deitmer" zeichnet sein früherer Sekretär Dr. *Allendorff*.

Von den „Kleinen Beiträgen" seien genannt: Die Zurechtweisung des Bischofs Johann Turzo durch das Domkapitel in Breslau vom Jahre 1511 und die Jugendzeit des Fürstbischofs Kurfürst Franz Ludwig im Licht des Neuburger Prinzenspiegels vom Jahre 1666. Es folgen Nachrufe auf Univ.-Prof. Dr. Franz Xaver Seppelt, Domkapitular Dr. Karl Kastner, Rechtsanwalt Dr. Felix Matuszkiewicz und Hauptlehrer und Kantor Aloys Schirdewahn. 29 Besprechungen von Neuerscheinungen meist zur schlesischen Geschichte schließen den Band ab.

Es konnte der reiche Inhalt des Bandes nur in kurzen Zügen dargestellt werden. Die für Heimatgeschichte interessierten Schlesier sollten an dem Band nicht achtlos vorübergehen. Es wäre der schönste Lohn für den Herausgeber und seine Mitarbeiter, wenn recht viele das Buch erwerben würden. *Dr. Karl Eistert*

Bilanz einer Ausstellung

Im verflossenen Sommer und Herbst beherbergte das Museum der dekorativen Künste im Louvre zu Paris eine Gastausstellung unter dem Titel «L'art Ancien en Tchécoslovaquie» (Alte Kunst in der Tschechoslowakei). Als Veranstalter zeichnete das Prager Unterrichtsministerium, hohe französische Stellen hatten das Protektorat übernommen. Die Schau umfaßte 272 Gegenstände, die, beginnend mit vor- und frühgeschichtlichen Funden, eine kontinuierliche Entwicklung der Kultur bis zum Beginn der Neuzeit auf dem Boden Böhmens, Mährens und der Slowakei bezeugen sollten. Repräsentative Mitte der Ausstellung aber war die Epoche Karls IV., das Porträt dieses Kaisers und Königs schmückte nicht nur die öffentlichen Werbeplakate, sondern auch in einer vollendet farbigen Wiedergabe den Umschlag des vorzüglich ausgestatteten französisch geschriebenen Ausstellungskataloges. Es war naturgemäß überwiegend *sakrale* Kunst — Bilder, Plastiken, Werkkunst, Codices — aus Galerien, Museen, Kirchen und (den aufgehobenen) Klöstern, die hier vereinigt war. Reichtum und Qualität der Schau hinterließen im westeuropäischen Publikum die stärksten Eindrücke. Man sprach von einem Ereignis im Pariser Kulturleben und die Ausstellung mußte um einen Monat verlängert werden. Selbst Fachkreise — auch in Deutschland — äußerten ihre Überraschung über das Vorhandensein einer solchen Kulturhöhe während des 14. Jahrhunderts in den böhmischen Ländern, die „das Niveau früher niederländischer oder italienischer Malerei durchaus halte." „Eine Sternstunde europäischer Kunst" betitelt beispielsweise der Kunstrezensent des *„Rhein. Merkur"* (Nr. 28, 12. Juli 1957), seinen Bericht. Eine Lücke im gesamteuropäischen Bildungswissen wurde vielerorts offenbar und zugegeben. Allerdings hatte sich gerade in den letzten Jahren eine rührige, von den Prager Regierungsstellen sichtlich geförderte Kulturpropaganda durch die Herausgabe bildtechnisch hervorragender Publikationen über die gotische Malerei in Böhmen um das Interesse des Auslands bemüht. Die Ausstellung hat zweifellos das Verdienst, die Bedeutung des Sudeten- und Karpatenraums in einer überaus ansprechbaren Weise unterstrichen und ins Bewußtsein gehoben zu haben.

Im einzelnen wurden u. a. folgende Meisterwerke gezeigt: die Altartafeln der Chorherren-

klöster Raudnitz und Wittingau, Tafeln des Meisters von Hohenfurt, das Votivbild des Erzbischofs Ocko von Vlasim; von den herrlichen „schönen Madonnen" die von Raudnitz, Neuhaus und von Krummau (Kopie nach dem Original in Wien); von der angewandten Kunst sah man das perlengestickte Antependium von Eger, das St. Veitsreliquiar; von illuminierten Handschriften das Reisebrevier Johanns von Neumarkt, das Hieronymusoffizium des Ackermanndichters Johannes von Saaz, das hussitische Leitmeritzer Graduale. Überaus beachtliche Plastiken hatte auch die Zips in der Slowakei beigesteuert.

Es war zu erwarten, daß ein derartiges Ereignis das besondere Interesse der mit dieser Kultur nahe verbundenen Sudetendeutschen und der tschechischen Emigration finden werde. In der Tat liegen auch mehrere Stellungnahmen von dieser Seite vor. Bei aller Würdigung der Kunstgegenstände an sich konnte jedoch nicht darauf verzichtet werden, der Fragwürdigkeit der Zielsetzung und Durchführung der Ausstellung kritische Aufmerksamkeit zu widmen. Um es kurz zu sagen: In Paris ist politischer Mißbrauch mit großer Kunst geschehen (vgl. „*Große Kunst in politischem Auftrag*", in: *Ostbrief* 1957, Heft 26 [2], S. 64 ff.).

Im Vorwort des Ausstellungskatalogs, geschrieben vom Direktor der Prager Nationalgalerie, Vladimir Novotny, heißt es u. a.: „. . . der mächtigste Beweggrund war dann nicht nur die Absicht, den Franzosen eine Kunst zu zeigen, die durch mannigfache Beziehungen mit ihrem Land verbunden ist, sondern auch der Wille, in der oft durch Nichtverstehen überschatteten Gegenwart einen Anstoß zur gegenseitigen kulturellen Annäherung zu geben." Und „Niemals lösen wir uns so leicht von Mißtrauen als vor Kunstwerken." Anscheinend hofften die Prager Veranstalter, daß das Mißtrauen gegenüber dem kommunistischen System angesichts alter und sakraler Kunst dahinschmelzen würde. Eine Hoffnung, die in einigen Fällen tatsächlich erfüllt worden sein dürfte, wie verschiedene Eintragungen in das aufgelegte Buch für die Besucher erkennen ließen.

Das *Religiöse* mußte bei einer Schau wie dieser irgendwie herausfordern. Wir vernehmen, wie tschechische Katholiken in Paris an zwei Sonntagen den Besuch der Ausstellung als Wallfahrt zu den Reliquiarien ihrer hl. Landespatrone und im Gedenken an die verfolgte Kirche in der Heimat gestalteten und auf diese Weise die Herausforderung beantworteten (*Novy zivot*, 1957, S. 276). Die Veranstalter glaubten offenbar, der Situation im freien Westen in zweifacher Hinsicht Rechnung zu tragen müssen. Einmal — nach außen hin — durch das bewußte Einsetzen des religiösen Motivs: der betende Kaiser auf dem Umschlagbild des Katalogs und das arrangierte Auftreten des Priesters und Archäologen Prof. Cibulka aus Prag bei der Eröffnung der Ausstellung (vgl. Katolík, Chicago, Nr. 6743, 17. Dez. 1957, S. 1); das andere Mal — für das laizistische Publikum berechnet — durch die Aushöhlung des Religiösen, indem im Vorwort die italienischen Frührenaissanceeinfluß verratende Kunst der Zeit Karls IV. als Fortschritt vom Religiösen auf Säkularisierung und Humanität hin gefeiert wird. Ganz im Sinne der im liberalen Westen früher schon einmal gut angekommenen Geschichtsideologie Palackys und Masaryks heißt es dann weiter: „Dieses Streben nach Entdeckung des neuen Menschen . . . das wir in den Werken der gotischen Kunst verfolgen können, findet sich im gesamten kulturellen und geistigen Leben der böhmischen (tchèques) Länder. Die Kunst hat uns den Widerschein dieses Kampfes um die Befreiuung des neuen Menschen bewahrt und dieser Kampf äußerte sich unter anderen Formen in der hussitischen Revolution . . . Die böhmischen Länder waren mit die ersten, welche die Fesseln des mittelalterlichen Menschen sprengten, sie haben zur Entstehung eines neuen Ideals beigetragen. Mit ihrer gotischen Kunst zeigen sie, wie tief diese Anstrengung und dieser Kampf um einen neuen Humanismus im Leben des Landes Wurzel geschlagen hatte." Wie sehr hier dem *christlichen* Humanismus der karolingischen Epoche aus der Sicht der aufklärerischliberalen Fortschrittsideologie Gewalt angetan wurde, war dem Kenner der böhmischen Geistesgeschichte und dem unvoreingenommenen Betrachter der Bildwerke klar. Josef Pekar wäre es schwer gefallen, dazu keine Satire zu schreiben.

Der angedeutete Gesichtspunkt der tschechischfranzösischen Kulturbeziehungen wurde durch die Beziehungen des Luxemburgers Karl IV. zu Frankreich veranschaulicht. Die Szene der Begegnung zwischen König Johann dem Guten von Frankreich und Karl IV., dem eine Reliquie der Dornenkrone Christi überreicht wird, — eine Kopie des Wandgemäldes auf Burg Karlstein — hing wie ein Programm über den Bildern im Hauptsaal der Ausstellung. Die Veranstalter stellen die Tatsache der gegenseitigen kulturellen Verflochtenheit der Völker nicht in Abrede *([l'art] est lié à d'autres peuples et nations qui lui sont proches)*. Auch wäre diese den Fachleuten unter den Betrachtern der Pariser Schau nicht entgangen. Man erkannte neben dem zweifellos vorhandenen Autochtonen auch Linien, die zum Ober- und Niederrhein und zu Schwaben weisen (vgl. *Rhein. Merkur*, a.a.O.). Es bedurfte jedoch der Aufmerksamkeit sudetendeutscher Besucher, um gewahr zu werden, wie sehr bei den Ausstellern das Bemühen wirksam war, den *deutschen* Einfluß auf die Kulturentwicklung in den böhmischen Ländern und in der Slowakei (Zips!) geflissentlich in den Hintergrund treten zu lassen, wenn nicht zu verleugnen. Bei der Beschriftung der Gegenstände kam ihnen der Umstand zu Hilfe, daß sie für den geographischen Begriff „böhmisch", — der bei dem damaligen Mit- und Nebeneinander der Tschechen und Deutschen in Böhmen und bei der

häufigen Anonymität der Künstler allein der Sache gerecht geworden wäre —, nur das Wort „tchèque" bzw. „tchecoslovaque" zur Verfügung hatten. Die Verwendung des französischen Ausdrucks „bohemien" für „böhmisch" schien wegen seiner Nebenbedeutung nicht ratsam zu sein. So war alles als tschechische Kunst, bestenfalls als „Kunst in der Tschechoslowakei" deklariert. Deutsche Schriftwerke, die sich selbst ausdrücklich als solche vorgestellt hätten, wie etwa der berühmte *Codex Teplensis*, die deutsche Bibelübersetzung aus der Zeit um 1400, wurden daher nicht gezeigt. Der Ausstellungskatalog hat der Verunklärung nicht entgegengewirkt, etwa dadurch, daß er zu den Ortsnamen Trebon, Vyssí Brod, Veverí, Cheb, Levoca auch die seit Jahrhunderten üblichen und auch durch die deutsche Fachliteratur bekanntgewordenen deutschen Namen Wittingau, Hohenfurth, Eichhorn, Eger, Leutschau in Klammer danebengesetzt hätte. Mit Recht wurde beanstandet, daß die Irreführung selbst vor so eindeutigen Fällen wie beim *Antependium von Eger* (um 1300), das von den dortigen deutschen Klarissen verfertigt wurde, und bei *Johannes von Saaz*, dem Dichter des bedeutendsten deutschen Prosawerkes aus der Zeit um 1400, nicht Halt machte. Auch das Fehlen älterer, gründlicher deutscher kunstgeschichtlicher Untersuchungen in den bibliographischen Hinweisen des Katalogs mußte bemängelt werden.

Die Pariser Ausstellung offenbarte die gleiche Tendenz, die auch die gegenwärtige historische Arbeit in den böhmischen Ländern kennzeichnet. Gegenüber dem vorher auf deutscher Seite leider — allerdings kaum in der wissenschaftlichen Literatur! — etwas zu stark bemühten deutsch-slawischen Kulturgefälle herrscht dort das Bemühen, Autochtones zu finden und vorhandene fremde Einflüsse möglichst ohne die deutsche Vermittlung erkennen zu wollen. Diesem auch von der offiziellen Kulturpolitik verkündeten vorgefaßten Ziel dient vor allem eine regsame Ausgrabungstätigkeit.

Welch fördernde Impulse könnten auf viele, nach universalen Ordnungsprinzipien und -gebilden sich sehnenden Menschen der Gegenwart von einer so gehaltvollen Ausstellung ausgehen, wenn diese im Geiste Karls IV. gestaltet werden könnte.

A. H.

Besprechungen

Franz Scholz, **Benedikt Stattler und die Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre;** unter besonderer Berücksichtigung der Doktrin von der philosophischen Sünde. Freiburg (Herder) 1957, XV u. 264 Seiten, in: Freiburger Theologische Studien, Heft 70.

In diesem packend geschriebenen Werk, einer Habilitationsarbeit des jetzigen Fuldaer Moraltheologen Prof. Dr. Fr. Scholz, ersteht zum erstenmal ein Gesamtbild des aus dem bayerischen Wald stammenden Ingolstädter Dogmatikers und einstigen Jesuiten Benedikt Stattler (1728—1797), sowie seiner Anschauungen und Anliegen. Verfasser stützt sich auf eine im Schrifttumsverzeichnis 6 Seiten umfassende Reihe gedruckter Veröffentlichungen, nebst ungedruckten Quellen. Ein Namen- und Sachverzeichnis, für das der Leser immer dankbar ist, beschließt das Buch.

Inhaltlich gliedert es sich in drei Teile, von durchschnittlich fünf Kapiteln: Stattler „als Mensch und Denker seiner Zeit"; seine „Sittlichkeitslehre"; seine „Lehre von der philosophischen Sünde", die Stattler, 100 Jahre nach ihrer Verurteilung durch das Hl. Offizium, wiederaufgegriffen hatte.

Als Mensch erscheint Stattler von edlem Eifer beseelt und durchaus kirchlich eingestellt. „Sein Testament allein macht ihn schon unvergeßlich, denn er setzte die Armen zum Haupterben ein und vergaß auch seine Pfarrkinder (in Kemnath) nicht", rühmt ihm der ihm lebenslänglich treu ergebene Schüler Bischof Sailer nach. Dagegen rügt an ihm ein einstiger Ordensbruder, der Kantanhänger Mutschelle: „eigene Wege", „Infallibilität", „philosophisches Papsttum" und „Eigendünkel".

Solothurn, Innsbruck, Ingolstadt, München, heißen die Stätten von Stattlers Wirken, besonders Ingolstadt (1770—1781), wo er sich auch nach der Aufhebung des Jesuitenordens (1773) an der Universität als Professor zu behaupten wußte. Er hinterließ 53 Schriften, teils lateinisch, teils in etwas unbeholfenem Deutsch abgefaßt. Von der Mathematik und Physik herkommend, hatte er sich früh der Philosophie zugewandt, neben seinen Fachstudien, und betätigte sich außerdem rührig an den Reformbestrebungen für Kirche und Schule. Entscheidung auf seine Geisteshaltung wirkte die Philosophie Christian Wolffs ein; dessen „hinreichende Gründe" kamen ihm wie der Stein der Weisen vor. Dagegen bekämpfte er in einem dreibändigen Anti-Kant den damals aufsteigenden Königsberger Philosophen, wobei ihm der Ärger nicht erspart blieb, daß ihn dieser gar nicht las. Leider führte Stattler den Kampf nicht mit den Waffen der Hochscholastik, sondern des Nominalismus und der Ordensphilosophie des 17. Jahrhunderts. Aristoteles sei „schuld an dem mit dem 12. Jahrhundert einsetzenden Irrweg", meint er. „Thomas von Aquin wird nicht kritisiert, aber einfach übergangen, bzw. nur an belanglosen Stellen erwähnt" (S. 51). In einem geschichtlichen Überblick springt Stattler dementsprechend von Avicenna auf Gassendi und Descartes über.

Seine „Sittlichkeitslehre" betont, im Gefolge der Ordensüberlieferung, stark die menschliche Freiheit. (Die vom Verf. hier derjenigen Stattlers gegenübergestellte Freiheitsdefinition Messners (S. 100) dürfte allerdings kaum ungeteilt Beifall finden; ebensowenig die Ansicht, die Freiheit sei direkt der Erfahrung zugänglich, so sicher sie erschließbar ist, metaphysisch.) Die Gnade gilt Stattler vor allem als Hilfe, nicht als das ganze christliche Leben prägenden übernatürlichen Zustand. Die im Gehorsam gegen das irrige Gewissen gesetzte Tat soll nicht bloß sündlos sein, sondern sachlich richtig. Ganz im Geiste der Aufklärung tritt in seiner Schau durchwegs der Mensch und sein Wohl in den Vordergrund. Das „säkularisierte Gewissen" kann infolgedessen unvernünftig handeln, sich schwer verfehlen, ohne Gott schwer zu beleidigen, ohne Todsünde.

Hier, im 3. Teil, gibt Verf. sein Bestes her, wenn er den Entwicklungsgang dieser Lehre zeichnet von „Bausteinen" bei Suarez und Molina, über Lessius, de Lugo, Conink, Lacroix, bis zu Bourgogne, Platelius und Musnier, gegen den Rom 1690 einschritt. „Ohne über seine Quellen Andeutungen zu machen", erweckte Stattler dieselbe Lehre wiederum in seinem „wissenschaftlichen" System. Schon 1780 drohte ihm Rom deshalb. Aber Fürsprachen und Eingaben konnten den Bannstrahl noch 16 Jahre aufhalten. 1796 wurde dann seine Demonstratio catholico auf das kirchliche Bücherverbot gesetzt. Als Stattler darauf erklärte, nur „einem formulierten Dogma" weichen zu wollen, traf dasselbe Los kurz darauf auch die Veröffentlichungen: De locis theologicis, Theologia christiana theoretica, Epistola paraenetica ad virum clarissumum Bahrdt. Stattlers baldiger Tod ersparte ihm eine harte Entscheidung.

Selbst diese dürftige Übersicht läßt ahnen, daß hier ein mit außerordentlicher Stoffbeherrschung und großem Darstellungsgeschick geschriebenes Werk vorliegt. Tatsächlich entwarf Prof. Scholz ein Zeitgemälde der „katholischen" Aufklärung in Deutschland während der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts, das gerade wegen der sachlichen Darstellung aufrüttelnd wirkt und heilsam mahnend für jeden, der aus der Geschichte zu lernen gewillt ist. Wie bei einem Rad drängen ja immer wieder dieselben Speichen menschlicher Bestrebungen nach oben. Über eine Untersuchung hinaus wurde dieses Buch zu einem Geschenk.

A. Krempel

Rennhofer, Friedrich, **Die Augustiner-Eremiten in Wien.** Ein Beitrag zur Kulturgeschichte Wiens. Würzburg, Augustinus-Verlag. 287 S., 2 Bildtafeln. Ln. DM 26.—, kart. DM 23.—

Wer sich mit der Geschichte des 1256 gegründeten Ordens der Augustiner-Eremiten beschäftigte, tat sich bisher schwer, in Kürze geeignete brauchbare Literatur zu beschaffen. Er war angewiesen auf die zusammenfassende Darstellung der Ordensgeschichte in Deutschland durch W. Hümpfner und auf einen kurz skizzierten Aufriß des geschichtlichen Werdeganges einzelner größerer Klöster durch M. Zimmermann [1]. Selbst über die bedeutenderen klösterlichen Niederlassungen, die in manchen Städten ja nicht nur eine geistliche, sondern auch eine geistige Domäne im ausgehenden Mittelalter und in der Zeit des Barocks darstellten, war selten eine auf quellenkritische Untersuchung basierende Geschichte zu ermitteln. Erst neuerdings beginnt sich der Orden, der zu Ende des vorigen Jahrhunderts durch das vorbildliche Wirken von P. Pius Keller [2] von dem oberfränkischen Münnerstadt aus sich entfaltete, wieder auf seine geschichtliche Vergangenheit zu besinnen. Vor allem ist aber hier der verdiente Rev. Francis Roth, Präsident des Historischen Instituts des Augustinerordens in New York, zu nennen, der mit unermüdlicher Schaffenskraft und Energie die Wege für die Erschließung der Ordensgeschichte bahnte. Er hat in der von ihm 1956 herausgegebenen Festschrift zum 700jährigen Bestehen der Augustiner seinem Orden ein hervorragendes wissenschaftliches Denkmal gesetzt [3]. Francis Roth, der zugleich Provinzial der nordamerikanischen Provinz der deutschen Augustiner ist, ist wohl heute der bekannteste Augustiner-Gelehrte, der die Forderungen der Zeit hellhörig erfaßt hat und auf Grund seines tiefen Einblickes in die geschichtliche Verquickung von Kloster- und Weltleben zugleich eine renovatio seiner Ordensgemeinschaft erstrebt.

Rev. Roth ist es zu verdanken, daß die vorliegende Arbeit des Wiener Staatsbibliothekars Dr. Rennhofer in der von den Augustinern herausgegebenen wissenschaftlichen Sammlung Cassiciacum im Jubiläumsjahr erschien [4]. Der Wiener Konvent gehörte neben den Häusern in Regensburg, Prag und München [5] zu den bedeutendsten klösterlichen Gemeinschaften. Bereits seit 1266 haben wir einen sicheren Nachweis über die Existenz des Wiener Klosters, das sich wahrscheinlich, wie es auch die Tradition in Nürnberg und Regensburg erzählt [6], aus dem Zusammenschluß der dort ansässigen Einsiedler konstituierte. Damals hatten sich die „schwarzen Mönche", wie sie mit Vorliebe von der mittelalterlichen Annalistik genannt wurden, vor dem Werdertor angesiedelt. Der Wiener Konvent wuchs sich bald zum größten österreichischen Kloster aus. 1306 wurde das Kloster neben Prag zum Studienkonvent, zum studium generale, erhoben. Das Kloster hätte wohl im Mittelalter nicht die große Stellung errungen, wenn nicht die Habsburger es so wohlwollend gefördert hätten. 1325 hatte der bayerische Provinzial Konrad Tattendorfer, der spätere Bischof und kaiserliche Kaplan, die Versöhnung der beiden Rivalen um den Kaiserthron, Friedrich des Schönen und Ludwig des Bayers, erreicht und den in

der Geschichte so denkwürdigen Trausnitzer Vertrag vermittelt. Der Habsburger tat das Gelöbnis, bei seiner Errettung aus der Gefangenschaft ein Kloster innerhalb der Wiener Stadtmauern zu erstellen. Friedrich war von der Persönlichkeit Tattendorfers derart fasziniert, daß er den Augustiner zur Gründung des Hofklosters St. Augustin mit nach Wien nahm. 1327 übersiedelten die Mönche in ihr neues Stadtkloster neben der Burg, 1349 wurde die Kirche, ein berühmtes Bauwerk der Wiener Hochgotik, konsekriert. Die hierher verlegte Klosterkommunität war in den nächsten 150 Jahren ein hochbedeutsamer Mittelpunkt des geistigen Lebens in Wien. Rennhofer zeigt an Hand eines beachtlichen Quellenmaterials — dies ist wohl der beachtlichste und verdienstvolle Teil der Rennhoferschen Arbeit — wie gerade die Wiener Augustiner bei der Organisation und beim Ausbau der 1365 gestifteten Wiener Universität in vorderster Linie tätig waren. Leonhard von Kärnten ist sogar der Gründer der theologischen Fakultät. In den folgenden Jahren sind Leopold Stainreuter, Johann von Retz und Berthold Puchhauser die namhaftesten Männer auf der Wiener hohen Schule. Die Mehrzahl der augustinischen Vertreter an der Universität galten als eifrige Mariologen, Verfechter der Unbefleckten Empfängnis und der Himmelfahrt Mariens.

Durch die von den Professoren beanspruchten Expensen von der allgemeinen Klosterregel litt notgedrungen die vita communis. Zudem mußten selbst im Kloster Vorlesungen der Universität gehalten werden. Das Wiener Kloster wird unter den ersten Häusern der bayerischen Provinz genannt, wo schon 1422 durchgreifende Reformen in die Tat umgesetzt wurden. Die Reformversuche waren aber nie von langer Dauer, ja die zu Ende des 15. Jahrhunderts von Andreas Proles verfochtenen starren Erneuerungstendenzen spalteten die Provinz in zwei Observanzen. Mit der durch den Ordensangehörigen Martin Luther durchgeführten Reformation sank auch das Klosterleben in Österreich. Beachtenswert ist dabei die Tatsache, daß gerade die Klöster der strengen Observanz, die durch die sächsische Reformkongregation zusammengefaßt waren, die Glaubensneuerung sofort übernahmen und durch ihren Abfall für immer dem Orden verloren gingen. Die Türkeneinfälle hatten den weltlichen Besitz des Wiener Klosters arg geschwächt. Wien gehörte damals zu den wenigen Konventen, die die Reformation überlebten, jedoch fehlte es auch hier an Nachwuchs. Die welschen Mönche, die die Ordensleitung von Italien schickte, brachten nur Unfrieden. 1604 trennte man die böhmisch-österreichischen Länder von der bayerischen Ordensprovinz. Auch diese Maßnahme brachte keine spürbare Hilfe. 1630 übergab Ferdinand II. das Hofkloster St. Augustin den unbeschuhten Augustinern, einer 1592 erstandenen Reformkongregation. Unsere Mönche mußten in die Vorstadt auf der Landstraße, wo sie das Kloster St. Sebastian und Rochus übernahmen. Erst um die Mitte des 17. Jahrhunderts griffen die Augustiner ihre große Tradition auf. Gelehrsamkeit erfüllte die Mauern des Klosters, an der Universität dozierten Vertreter des Ordens augustinische Dogmatik. Jedoch gingen Aufklärung und Josephinismus nicht spurlos an ihnen vorüber. Die napoleonischen Kriege schwächten sehr die Finanzen des Klosterprokurators, der Nachwuchs blieb aus, so sah sich schließlich der Ordensobere gezwungen, 1812 der Regierung die Schließung des Klosters zu empfehlen. Nach dem 2. Weltkrieg haben sudetendeutsche Augustiner die Kirche St. Augustin übernommen und versuchen wiederum, dem augustinischen Ordensgeist in Wien eine Heimstatt zu sichern.

Rennhofers Arbeit ist nicht nur ein sehr wertvoller Beitrag zur österreichischen Kirchen-, sondern auch eine Bereicherung der Wiener Universitäts- und Kulturgeschichte. Besonders die biographische Erstbearbeitung der auf der Universitet tätigen Augustiner bietet Ansatzpunkte für eine intensivere Beschäftigung mit diesen Männern der theologischen Wissenschaft. Vom Standpunkt der Ordensgeschichte hätte man es vielleicht begrüßt, wenn die geschichtliche Darstellung des Wiener Konventes in der Entwicklung des Gesamtverbandes der bayerischen Ordensprovinz gesehen und die Berührungen mit Bayern und Böhmen aufgezeigt worden wären. Trotz dieser von uns angemeldeten Wünsche stellt die Arbeit eine unschätzbare Bereicherung unseres Wissens über den Augustinerorden dar.

1 W. Hümpfner, Äußere Geschichte der Augustiner-Eremiten in Deutschland. In: St. Augustin. Würzburg 1930, S. 147 bis 196; M. Zimmermann, Aus vergangenen Tagen. Ebda. S. 204—218. Neuerdings die Arbeiten von A. Zumkeller über Hermann von Schildesche (Würzburg 1957) und über die Bedeutung der Augustiner für das kirchliche und religiöse Leben in Franken und Thüringen (Würzburger Diözesangeschichtsblätter 18/19, 1956/57, S. 33—52).

2 L. Altenhöfer, Mit Leib und Seele, Würzburg 1954.

3 Augustiniana, Septimo exacto saeculo a magna unione 1256—1956. Newyork 1956, 872 S.

4 Von Rennhofer erschien in der obengenannten Festschrift auch eine Zusammenschau der „Augustinerklöster in Österreich", S. 491—536.

5 Über die Stellung des Prager Konventes in der karolinischen Zeit vgl. J. Hemmerle, Nikolaus von Laun. In: Studien zur Geschichte der Karls-Universität zu Prag. Salzburg 1954, S. 81—129. Über München die Arbeiten des gleichen Verfassers: Geschichte des Augustinerklosters in München, München 1956 und das Archiv des ehem. Augustinerklosters München, München 1956 (= Bayerische Archivinventare Nr. 4).

6 Dazu J. Hemmerle, Die Augustiner-Eremiten in Bayern. In: Augustiana, S. 449 u. 461.

J. Hemmerle

Herausgeber: Priesterreferat, (16) Königstein/Ts. — Schriftleitung: Dr. Augustinus K. Huber, O.Praem., Königstein/Ts. — Druckerei der Pallottiner, Limburg/L.